Tahner teólogo gnóstico

En el número 117 de "La Pensée Catholique"([1]) se publica un artículo crítico del teólogo dominico Michel Guérard des Lauriers ([2]) sobre la doctrina de otro teólogo, el célebre jesuita Karl Rahner ([3]).

Creemos que este trabajo es de una importancia singular y está llamado a suscitar un diálogo doctrinal inevitable. El P. R. es up teólogo "famoso" en la Iglesia de hoy; sus obras constituyen un verdadero "éxito".

No hace mucho, el no menos célebre Hans Urs von Balthasar, en un librito-librazo en que descubre y describe la grave situación actual de la Iglesia, la "amenaza de perder la continuidad con el cristianismo tal como se lo entendía hasta ahora" ([4]), señala a R. como enraizado y comprometido con el idealismo alemán, que está a la base del neomodernismo fundamental que asuela a la Iglesia y carcome los cimientos de la vida cristiana.

"¿Quién no apela a Rahner —-dice allí—- de una manera o de otra, cuando se trata de ampliar el dogma en un sentido liberal, de transformar su contenido en algo "no objetivo", algo que.. . es en todo caso susceptible de cambio?".

El diagnóstico de von Balthasar aparece ahora más certero a la luz de la lectura que G/ d. L. nos ofrece de la doctrina teológica del P. R.

El artículo que comentamos es de una sobriedad ejemplar. Su "objeto" son los textos rahnerianos, su obra fundamental, "Escritos de Teología" ([5]) Cada afirmación de G. d. L. responde a una cita de R. . Su intención es descubrir los principios de la inspiración teológica del P. R. y demostrar cómo toda su doctrina, es decir, su interpretación de la doctrina cristiana, procede sistemáticamente de esos principios. Parece haber dado con la clave, con la vertebración interna del pensamiento rahneriano, de lo quo el jesuita alemán llama su "hermenéutica trascendental" (su método teológico, podríamos decir).

Para G. d. L. ese principio de inspiración es una tesis del orden de la teoría del conocimiento, tesis que determine la antropología de R. y a través de ella, con lógica rigurosa, la teología fijada en sus escritos. Encuentra tal principio en la conclusión de "El Espíritu en el Mundo" ([6]) : "Para Santo Tomas, abstractio y conversio son lo mismo : el Hombre". R. identifica (y atribuye incorrectamente esa identificación al Doctor Angélico) el proceso de formación o proferición del verbo mental (el término del acto de intelección), que pone al espíritu en posesión de la realidad, de la esencia, del "logos" u ordenación íntima del ser, con el "retorno al fantasma" o imagen sensible, es decir, con el proceso por el cual se adquiere conciencia de la configuración del acto intelectual en cuanto que tal acto procede de un término sensible y singular. Es decir, identifica la *objetividad*, la estructura del ser que puede ser concebida y proferida en una definición, con la *subjetividad*, la contemplación de la organización interna del acto cognoscitivo, de su origen y del lazo que lo enraíza en lo sensible y singular.

"La realidad sólo es captada como inmanente al Hombre: he allí todo el rahnerismo", sentencia G. d. L. El hombre se convierte así en la medida de todas las cosas, de toda relación entre lo creado y Dios. El hombre rahneriano está abierto al infinito, pero en virtud de una "auto-trascendencia" de orden entitativo, de naturaleza ontológica, quo le es inmanente y connatural (t. V p. 192).

Según G. d.. L., la teología de R. es una interpretación de toda la doctrina cristiana en función de tal concepción del hombre y de su poder inmanente de auto-trascendencia. Esa es la norma, la "hermenéutica trascendental", aunque R. invoque a la Escritura, al Magisterio eclesiástico y a la doctrina tradicional.

A continuación G. d, L., examina las formulaciones que R. propone de los dogmas de la Encarnación, la Redención, la Trinidad y la Eucaristía. Nosotros seguiremos su razonamiento y su presentación de los textos.

La Encarnación

Señala en primer lugar Guérard des Lauriers que R. concibe las relaciones de la Persona del Verbo con la Naturaleza divina y con la naturaleza humana como relaciones del mismo orden. Ambas relaciones desempeñarían el mismo papel respecto de la Persona divina. "La fe —dice Rahner— profesa una unidad substancial, durable, indisoluble, hipostática, y la desapropiación de dos naturalezas en virtud de la misma Persona" (t. Ip. 195),

---

[1] La Pensée Catholique - Cahiers de Synthése, París, n° 117 (1968), p. 78-93.

[2] Abreviamos G. d. L.

[3] Abreviamos R.

[4] Hans Urs von Balthasar. *Cordula oder der Ernstfall*; Einsiedeln, Johannes Verlag, 1966. Fue traducido al español bajo el título de *"Seriedad con las cosas"* (Córdula o el caso auténtico).

[5] Karl Rahner. *Schriften zur Theologie*; Einsiedeln; Benziger Verlag, t.I-VI,1954-1965. Las citas, donde se indica tomo y página, responden a esta edición. Hay una traducción española en ed. Taurus.

[6] K. Rahner. *Geist ist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntniss bet Thomas von Aquin*. Kösel Verlag, München 1957 (Zweite Auflage), p. 407). Ha sido traducido al español por ed. Herder.

El Verbo, así como *es* El mismo según la Naturaleza divina (y permaneciendo en sí inmutable), *deviene* verdaderamente El mismo en virtud de la naturaleza humana, en cuanto se constituye (por la Encarnación) diferente de sí y unido a sí mismo (t. I p. 202).

La naturaleza humane —concluye G. d. L.— condiciona al Verbo en su Ser, así como la Naturaleza divina es idéntica a su Ser. Y acopia una serie de textos rahnerianos para avalar esta conclusión. Veamos.

"¿Qué significa (la comunicación de idiomas) si la realidad humana verdadera, atribuida al Verbo en cuanto que El es una Persona, no lo cambia; como si esa humanidad no lo convirtiera en aquello que sin ella El no sería?". (t. I p. 200).

Hay un cambio en el Verbo. Dios, aun siendo inmutable, puede ser sujeto de un devenir ("Dios puede devenir algo, Aquel que es inmutable en sí mismo puede ser cambiado en otro", (t. IV p. 147). El Verbo se cambia en la naturaleza humana. "Es necesario decir (ya que Dios es en sí inmutable) que el Dios inmutable en sí mismo puede cambiar, hacerse otro (propiamente: puede devenir hombre); y "cambiarse a sí mismo en otro" no está en contradicción con la inmutabilidad divina ni es, por otra parte, reductible a un "cambio del otro" (t. IV p. 147, nota 3).

Más todavía, o dicho de otro modo, la naturaleza humana de Cristo, a semejanza de la Naturaleza divina, es la realidad misma del Verbo. "La humanidad de Cristo —arguye R.— en su realidad concreta (de ningún modo abstracta) sólo puede tener importancia teológica si ella es, como tal y no únicamente en cuanto formalmente unida al Verbo a posteriori, la manifestación de Dios en el mundo. Porque ella es la realidad del Verbo, forma una unidad con el Verbo" (t. I; p. 212).

Así, por presentar a la naturaleza humana en paridad con la Naturaleza divina en su referencia al Verbo, R. concibe de manera contradictoria la humanidad de Cristo. Por un lado, esa naturaleza humana es la realidad misma del Verbo. Por otro, esa humanidad de Dios considerada *en sí misma*, "no puede recibir ni de hecho recibe la gracia de aproximarse y encontrar a Dios de una manera esencialmente otra o esencialmente superior a la que, por la gracia, está reservada efectivamente a cada hombre" (t. IV, p. 145). Más aún, esbozando una especie de Kenósis invertida, R. explica: "Dios ha asumido una naturaleza humana porque ésta es en sí misma abierta y asumible; porque sólo ella (a diferencia de los seres no trascendentes, objeto de definición) puede existir en un total desprendimiento de sí, que le permite realizar el acabamiento de su tendencia esencial, la cual es incomprensible" (t. IV; p. 143).

Por fin, cuál es el significado de la Encarnación en la interpretación rahneriana? "Que Dios suscite la auto-trascendencia del hombre y lo induzca d penetrar en su propio seno, que Dios por otra parte obre así en virtud de su absoluta auto-comunicación, que las dos cosas concurran a realizar la promesa hecha a todos los hombres y acabada en un solo: eso es la Unión hipostática" (t. V, p. 210).

G. d. L., entiende que según R., Cristo es simplemente el Hombre que en un individuo alcanza la perfección de la cual lleva en sí una exigencia connatural: "Cristo es el caso único y supremo del cumplimiento de la realidad humana en su esencia: este cumplimiento consiste en que el hombre exista renunciando a sí mismo" (t. IV, p. 142). Se trata —siempre siguiendo la lectura de G. d. L. — de un ascenso del hombre (y no de un descenso de Dios) insertado en un evolucionismo generalizado (cf. t. V pp. 191, 193).

La Redención

De acuerdo con su interpretación del misterio de la Encarnación, la Redención (el don de la gracia) es considerada por el P. R. como un resultado, para cada hombre, de una potencia de la humanidad a la auto-comunicación de Dios. Es obrada por Dios, pero resulta de una fuerza inmanente al Hombre, entiende G. d. L. He aquí el texto rahneriano: "Si se admite que esta comunicación original de la gracia ha sido hecha a la humanidad antes del pecado, no solamente como una exigencia sino como una potencialidad ya firmemente establecida, dada que en su misma fuente estaba ordenada a la Encarnación y por consiguiente a la irrevocable auto-comunicación de Dios a toda la humanidad (y no en razón de que ya había comenzado a actuarse en Adán) ... entonces se tiene la idea exacta de la redención cristiana..." (t. V, p. 216).

La Trinidad

Según R., la tesis que pone en luz al misterio de la Trinidad "como misterio de salvación (en su realidad y no solamente en cuanto doctrina) podría formularse así: la Trinidad de la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, e inversamente" (t. IV, p. 115).

G. d. L., observa que esa identificación de la Trinidad en sí misma con la Trinidad en cuanto manifestada en la historia de la salvación, es un error que proviene del subjetivismo de R. Señala tres jalones:

•Teniendo en cuenta que en el mundo se ha producido algo (la Encarnación) "que pertenece únicamente al Verbo, que es la historia de una de las Personas divinas y no de las otras" (t. IV, p. 116), R. concluye que todo lo que concierne a la "economía" (el designio salvífico de Dios realizado en la historia) "puede ser dicho del Dios Trino en su conjunto y de cada persona en particular" (ib.). G. d. L., advierte una contradicción en la deducción rahneriana, pues si el Verbo es una Persona distinta (lo cual se manifiesta en la "economía"), también el Padre y el Espíritu Santo son Personas distintas. Y como el

Verbo solo se encarnó, resulta evidente que la manifestación de la Trinidad en la historia de la salvación no es siempre, sin más, la Trinidad inmanente.

• R. sostiene que "no se puede distinguir adecuadamente entre la doctrina de la Trinidad y la doctrina de la economía" (ib.). Pero en realidad —objeta G. d. L.—, hay afirmaciones que conciernen a la Trinidad en sí misma, distintamente, aunque de hecho esas afirmaciones se hallen ligadas mas o menos directamente a la historia de la salvación. Es lo que la tradición ha entendido a partir de la palabra del Señor en Juan 8,38: "Yo digo lo que he visto junto a mi Padre".

• R. pone en duda una verdad metafísica fundamental: Dios no puede tener una relación o referencia real a una realidad distinta de El (cf. t. IV, p. 116, nota 15). G. d. L., deduce que de la tesis rahneriana se desprende necesariamente la negación misma de esta verdad. En efecto, si se identifica la Trinidad inmanente con la Trinidad de la "economía", y por consiguiente al Verbo encarnado según su *humanidad* con el Logos íntimo de la Trinidad, entonces las relaciones quo el Verbo encarnado tiene según su humanidad con algo distinto de El mismo, relaciones que pertenecen al orden de lo creado, se convierten en relaciones de Dios a lo creado.

Si no se acepta su tesis —arguye finalmente R. — no se puede captar el misterio de Dios mas que "de una manera verbal y nocional, por pura revelación verbal, opuesta a una revelación por la acción salvífica de Dios en nosotros" G. d. L., responde: Otra vez R. ha suplantado el verbo por el fantasma impuesto como autosuficiente; ya que la verdad es que en esta tierra "la Trinidad inmanente que el creyente abraza en su verbo está absolutamente por encima de cualquier manifestación por íntima que sea de la Trinidad percibida por el creyente en su propia interioridad".

La Eucaristía

Sobre la Presencia de Cristo en el Sacramento de la Cena del Señor (t. IV, p. 357-385), distingue R. dos tipos de interpretación. Una quo llama lógica y que consiste en analizar en sí mismas la palabra "Esto es mi Cuerpo", es la explicación expresada en las formulas dogmáticas. Y otra, la explicación óntica, que corresponde a su "hermenéutica trascendental", excluye tal análisis y consiste en relacionar con otros hechos el hecho constituido por la pronunciación de esas palabras.

Su interpretación, que él mismo dice expresar en tono polémico, la encuentra G. d. L., en el siguiente texto (t. IV, p. 379-380) : "Se quiere circunscribir la acción de Dios a la esfera puramente divina; entonces esa acción no está más presente y transformante en las cosas del mundo (la paz, la moral, el sepulcro, etc.) De ese modo, tal acción permanece no solo mas allá de la experiencia del que no cree (lo cual siempre es verdadero), sino también más allá de las realidades mismas de la tierra; Dios queda en el cielo; donde está el pan, no pasa nada. En esas condiciones, me parece mas coherente decir: Cristo (el de la Eucaristía) no está más que en la fe, sólo en virtud de la fe está presente".

Por otra parte, continúa R., los teólogos católicos podrían aprender algo de los cristianos evangélicos y de su teoría de la presencia *"in usu",* es decir, durante la celebración del Sacramento (t. IV, p. 383).

En cuanto a la Presencia real después de la comunión, R. sostiene que "la Presencia real de Cristo subsiste solamente mientras la unidad sensible del pan constituye un dato humano" (t. IV, p. 390). O sea que cesa inmediatamente después de la deglutición, ya que el pan no puede ser percibido entonces como tal por los sentidos externos (cf. t. IV, p. 390).

G. d. L., objeta coma deformación *subjetivista* el apoyo que R. busca en la enseñanza de Santo Tomás (la Presencia cesa si una partícula es demasiado pequeña) y responde que el criterio de la Presencia real es *objetivo* como la Presencia misma (que solo cesa si la partícula corresponde a una desintegración de la molécula).

Hasta aquí llega este asombroso examen. La conclusión la ha expresado G. d. L., a lo largo de su artículo, y ya está dicha en la detectación de la "inspiración" del R. teólogo. Según el avisado dominico sentencia, esta inspiración es la antigua y siempre renovada inspiración de la gnosis: el Hombre, que se va convirtiendo evolutivamente hacia la fuerza divina que connaturalmente lo habita, es la medida de todas las cosas, incluso la medida del misterio de Dios.

En cuanto a nosotros, tendremos que volver a leer, con paciencia y atención los "Escritos Teológicos" de Rahner. . .

Julio Meinvielle